哲 学 研 究

哲学中的教条及其扬弃

杨 国 荣

(华东师范大学 中国现代思想文化研究所暨哲学系, 上海 200241)

摘　要: 以抽象的归约为进路,构成了哲学领域教条形成的一般趋向。将“所与”视为“神话”,在强调感觉经验渗入概念的同时否定感觉本身的相对独立性及其认识意义,表现为当代认识论的一种教条;以强化命题性知识与非命题性知识、活动与真理的相分为前提,拒绝承认“知道如何”(knowing how)之知包含命题性内容,是认识论中的另一教条。把积极自由与消极自由作为不相容的两个方面,在质疑积极自由的同时推崇“消极自由”,呈现为政治伦理领域的教条;与之相关的是将正义原则永恒化,它构成了政治、伦理领域的另一教条;以“天下主义”或“天下模式”为形式,“天下”观念被奉为解决国际政治问题的“救世”教条。在心物、主客、天人关系方面,则呈现更普遍意义上凡“合”皆好、凡“分”皆坏的教条。以上诸种教条的形成,与抽象的知性思维方式存在难以分离的关联;克服这类教条,则以回归具体的存在、扬弃独断和抽象的思维方式为前提。

关键词: 哲学教条;抽象思维;具体存在

中图分类号:B 025　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2022)04-0005-11

哲学中的某种观念或立场一旦被片面强化,便容易衍化为教条。蒯因在 20 世纪 50 年代初曾对经验论的两个教条提出批评①。事实上,哲学领域中的教条,并不限于蒯因提及的这两重经验论趋向。从更为深沉的层面看,值得注意的是将某种观念归约为教条,这种思维方式本身往往具有教条化的性质。哲学对真实世界的把握,既需要扬弃特定的教条,也应在更普遍的层面超越教条化的思维。

一

哲学领域的抽象归约,体现于不同的方面。在现代哲学中,首先可以一提的,是塞拉斯(W. sellars)所谓“所与的神话”(the myth of the given)。在《经验主义与心的哲学》(*Empiricism and the Philosophy of Mind*)②一书中,塞拉斯对经验主义的感觉论作了考察,并将其主要理解为感觉材料的理论(the theory of sense-datum),认为感觉材料理论的基本特点,是区分意识行动(an act of awareness)与意识对象,意识行动也就是通常所说的感知(sensing)。③ 在塞拉斯看来,知识乃是基于事实(fact)而非部分或特殊的存在形态(particular),而感知则仅仅指向部分,就此而言,感知及其结果不能视为知识。④与之相对,“所

收稿日期:2022-01-28
作者简介:杨国荣,男,浙江诸暨人,华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授。
基金项目:本文系教育部人文社会科学重大课题攻关项目“中国传统文化中的人类命运共同体价值观基础研究”(项目编号:21JZD018)。

① 参见 W. V. Quine, *Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism*, The Philosophical Review, vol. 60 (1), 1951, pp. 20—43.蒯因批评的两个教条分别与分析命题和综合命题的区分以及基于直接经验的还原论相涉。

② 《经验主义与心的哲学》(*Empiricism and the Philosophy of Mind*)一书初版于 1956 年,稍后于蒯因在 1951 年发表的《经验论的两个教条》。

③ W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, 1997, p.14.

④ W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, pp.15-16.

与的神话”在于肯定经验知识有一个基础,而作为基础的感知或直接经验又具有原初的、无问题的特点。按塞拉斯的理解,经验知识离不开语言和概念,“所谓直接经验也以语言运用过程为前提” ①。布莱顿(R. Brandomd)后来将塞拉斯所说的“所与的神话”主要概括为两点:其一,肯定某种知识的存在;其二,认为这种知识不以概念的获得为前提。塞拉斯则对此提出了批评,认为以上两者难以相容,也就是说,没有概念的参与,无法形成知识。②

从认识论上看,感觉经验无疑渗入了理性知识,并关乎概念的运用。事实上,科学哲学关于观察渗透理论的看法,也肯定了这一点。然而,感知(sensing)固然不能完全离开概念性认识,感觉内容也主要表现为对部分(particular 或 particulars)的把握,从而具有分析性,但这种分析性的感知并未完全离开认识论之域。塞拉斯似乎基本上忽视了后一方面,并由此表现出明显的理论偏向:将肯定感觉经验的认识意义归结为“所与的神话”,意味着在拒斥忽视概念作用的经验论“教条”的同时,又引向另一教条——消解感觉的相对独立性及其知识内涵。确实,以否定感觉的认识意义为实质内涵,“所与的神话”这一断语已成为一种新的教条。在认识论领域,通过引用“所与的神话”以质疑感觉在把握世界过程中的作用或论证感觉经验的不可靠,也呈现为司空见惯的现象。③

认识论领域另一引人瞩目的观念,是“知道是何”(Knowing that)与“知道如何”(knowing how)的区分。自赖尔(G. Ryle)引入以上分别之后,“知道是何”与“知道如何”的分野,便成为认识论的重要论题。在此视域下,“知道是何”一般被视为命题性认识,并关乎世界“是什么”的问题;“知道如何”则常被归入非命题性知识,其涉及的问题主要是人自身“如何做”。引申而言,与“知道如何相关”的行为之知包括两个方面,即“知道应该做什么”与“知道如何去做”,按赖尔的理解,理智主义及其追随者往往将“知道应当做什么”和“知道应当如何做”这类广义之“知”与实际之“行”加以分离,强调先有前一层面的“知”,尔后才发生后一维度的“行”。赖尔把这种观点称为“传奇”(legend):“根据这种传奇,一个人做某事时又思考自己所做之事,这总是成为两件事,也就是说,先考虑某些恰当的命题或规定,然后将这些命题和规定的所涉要求诉诸实践。这也就是先做一件理论工作,再做一件实践工作。”④此所谓“传奇”也可视为教条,这种传奇或教条的内在取向,是割裂行为之知与行为过程,未能把握“知道如何”与实际之行的关联。

当然,赖尔同时有逻辑行为主义的倾向,对人的内在心理、意识常持质疑的态度。在他看来,“‘在心中’这一短语可以而且应该永远被废置”⑤,这类看法包含着消解内在意识的旨趣。对赖尔而言,“我们所关注的更多地是人的能力而不是认识了多少对象,是人的活动而不是掌握了多少真理”⑥。在此,

① W. Sellars,*Empiricism and the Philosophy of Mind*,p.59, p.68, p.63.

② W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*,p.122. 顺便指出,对所谓“所与神话”的理解,也往往有不同侧重,齐硕姆(R.M. Chisholm)后来在谈到所与神话时,曾认为,所与理论的要义在于:第一,以为知识有如某种结构或大厦;第二,强调作为其基础的感觉材料即是所与(R M. Chisholm, The Myth of the Given, in *Philosophy*, Engle-wood Cliffs, Prentice-Hall, 1964, p.261)。这里的关注之点首先是所与在认识中的作用,这与塞拉斯着重指向其构成(无概念参与的纯粹感知材料),似有所不同。

③ 在塞拉斯之前,刘易斯(C.I. Lewis)已在《心与世界秩序》(*Mind and the World Order*)对“所与”(the given)作了讨论,相对于塞拉斯以“神话”描述“所与”并对其加以质疑与消解,刘易斯的立场似乎相对温和,不过,他固然肯定了所与和对象的关联,但仍强调认识论意义上的所与离不开概念的建构,并认为“所与”的内容主要表现为“经过作用的要素或抽象(excised element or abstraction)”,在这方面,刘易斯又呈现出与塞拉斯相近的趋向。(Lewis, *Mind and the World Order*: *Outline of a Theory of Knowledge*, Dover Publications, Inc.,1929,pp.36-66.)

④ G. Ryle, *The Concept of Mind*, Barnes & Noble Books, 1949, p.29.

⑤ G. Ryle, *The Concept of Mind*, p.40.

⑥ G. Ryle, *The Concept of Mind*, p.28.

能知与所知,活动与真理呈现彼此相对的两个方面。事实上,在赖尔那里,“知道是何”(Knowing that)与“知道如何”(knowing how)的区分蕴含如下观念,即:命题性知识仅仅与前者相关;与之相联系,做什么与如何做之类与行为相关之知,则被置于命题性知识之外。尽管赖尔已注意到:实际知道如何做意味着按相关的行为方式去做已成为行动者的“第二天性”,但同时又将关乎“如何做”的知识隔绝于意识之域,①这种看法在肯定与“身”相关的行动技能的同时,多少忽视了行动过程中总是内含“心”及其作用,而并非仅仅表现为“身”的活动。相应于对内在意识的虚无主义理解,赖尔未能充分关注“行动中实际地知道如何”与“观念层面知道如何”的关联。“知道应当做什么”与“知道应当如何做”属广义的规范性认识,这种认识既可以通过化为人的现实能力而影响人实际做的过程,也可以取得命题性之知的自觉形式:尽管在行动过程中,“观念层面知道如何”不一定以明晰的语言形式呈现,但实际地知道如何做,总是蕴含着对“知道如何”之知的把握,后者作为规范性之知在实质层面包含命题性内容。以劳动技能的把握过程而言,熟练工人在培训学徒时不仅应以身示范,而且需要比较明晰地解释或陈述相关的操作要领,这种解释或陈述不外乎以语言的形式告诉受训者“应当如何做”,其中所涉及的“应当如何做”的规范性知识则包含命题性的内容。② 赖尔在扬弃“知道应当做什么”和“知道应当如何做”与实际之“行”分离的“教条”(传奇)的同时,自身似乎又陷于另一“教条”:与侧重于“知道是何”(knowing that)与“知道如何”(knowing how)的彼此分离相应,赖尔忽略了行动过程同样包含观念层面的命题之知。以命题性认识与非命题性认识的分离甚至对峙为新的教条,忽略广义的规范性认识(knowing how)同样包含命题性内容,便容易成为一种思维定势。在当代哲学中,关于“知道是何”(knowing that)与“知道如何”(knowing how)的讨论,依然不难看到这种教条的影响:如果说,确认命题性之知的本源性体现了对“知道是何”的侧重,那么,肯定认识者活动和能力的优先性,则可以视为强调“知道如何”的逻辑引申,两者构成了相异的认识趋向。

二

哲学中的教条不仅存在于认识论领域,而且在政治哲学、伦理学中也不难注意到。就政治哲学领域而言,自柏林提出消极自由与积极自由的区分后,自由的不同形态便成为政治哲学关注的问题。按柏林的解释,所谓消极自由,主要指摆脱外在干预(freedom from)意义上的自由,积极自由则首先源于自我决定、自作主宰等意愿,其更一般的内涵则是“自由地走向或达到”(freedom to)③。对柏林而言,积极自由更多地呈现负面或否定性的意义,它意味着从一定的价值立场出发,坚持和推行某种观念或主张,并以此来成就个体和社会。这种自由的向度如果片面发展,往往导致对个体的外在强制。在积极地实现某种理念的要求下,这种理念本身可能异化为抑制、干涉、操纵人的思想与行为的工具。与之相对,消极自由则被赋予更为肯定和正面的意义,这种肯定意义主要基于消极自由的两个基本原则:其一,“唯有权利(rights),而非权力(power),才能被视为绝对的,从而,所有的人,不管何种权力支配他们,都有绝对权利拒绝非人道的行为。”其二,“存在着非人为划定的界限,在此界限内,人不应该受侵犯。”④可以看到,消极自由的主张以个体权利的绝对化为前提,不受侵犯的界限,实质上也可归属于个体权利的领域。在柏林提出消极自由和积极自由的区分之后,个体权利与消极自由形影相随,贬抑或拒斥积极自由、认同和推崇消极自由,逐渐成为政治哲学中新的教条。

---

① G. Ryle, *The Concept of Mind*, p.41.

② 参见杨国荣:《人类认识:广义的理解与具体的形态》,《学术月刊》2020 年第 3 期,第 15—25 页。

③ 参见 Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969, pp.121-134.

④ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969, p.165.

将消极自由视为社会生活中的主导原则,固然包含反对外在强制和干预的意向,但仅仅强调这一方面,显然很难对社会关系作出合理调节。一味肯定消极自由,首先无法避免抽象性、空洞性。在贫困、饥饿、疾病等处境中,人的消极自由并未被侵犯,但却依然处于悲惨无助之境。对于社会中的弱势群体而言,积极自由中的丰衣足食,无疑较之消极自由中忍冻挨饿更合乎人性。从个人行为方式看,自我热衷吸毒,或甘作人肉炸弹制造自杀性爆炸,都是其自由选择,按照消极自由神圣不可侵犯的原理,社会似乎不能对此类“自由”加以干预。然而,这些行为对个体与社会都将带来严重危害,为了建立合理的社会秩序,积极自由意义上的社会干预,显然是必要并不可避免的。当然,积极自由应该有其界限,在无害于他人或社会的前提下,个人信仰何种宗教、从事什么职业、选择什么样的生活方式,等等,这无疑是其自由,对这类选择应加以尊重,只有当其行为可能给社会带来负面影响(如基于某种宗教信仰而从事恐怖主义行为,等等)时,社会才应该加以干预。这里涉及公共领域与私人空间的区分:一旦涉及公共领域,超出了其私人选择的范围,社会便可以而且应该对相关行为加以制约。

以消极自由为绝对正确的取向,常常与推崇所谓小政府相关,这种“小政府”观念主要表现为对政府作用和功能的限定,它所体现的是个体本位、权利至上等理念。确实,在企业经营、市场运作、技术改进等领域,政府不应多加干预,然而,由此笼统地通过强调小政府而过度地限定政府作用,往往也会对社会发展产生不利作用,后者折射了“消极自由”这一教条的影响。事实上,在军事安全、社会治安、经济的宏观调控、社会保障或社会福利、共同富裕、交通干线及信息网络的基础设施建设、禁猎野生动物、保护历史建筑和文化遗产等方面,无疑需要发挥政府的力量,它体现了政府与积极自由的相关性:在以上领域,政府的作用是不可或缺的,如果以“小政府”为政府不作为的口实,便很难保证社会的健全运行和合理发展。不难注意到,与消极自由相关的小政府和体现积极自由的大政府,并非截然对立,片面地用消极自由的教条否定后者,无疑将导致负面的社会后果。

进一步看,消极自由的实现,无法完全离开积极自由:缺乏前述与积极自由相关的政府行为所创造的不同方面的条件,所谓“消极自由”很容易流于空洞抽象:没有军事安全,国民就可能成为亡国奴;没有社会治安,社会成员就可能受暴徒的奴役;没有社会保障,民众就可能流落街头;没有共同富裕,弱势群体就可能一贫如洗,如此等等。在以上情况下,也许个体依然可以处于“消极自由”之境,但从合乎人性的视域看,这种所谓“自由”,是需要“逃避”的①。消极自由并非无根无由,而是有条件的;个体根据自身意愿进行自主选择并以合乎人性的方式发展自身,也需要基本的前提,这种条件和前提的获得,离不开上述视域中的“积极自由”。从现实的层面看,消极自由无疑有其不可忽视的意义,但它乃是通过积极自由创造了各种必要的社会条件之后达到的。这里可以区分合目的与合法则,消极自由与积极自由固然都兼涉两者,但比较而言,消极自由更多地体现了维护个体权利这一“合目的”性,积极自由则首先以尊重现实及其相互关联意义上的合法则(包括社会法则)为关注之点,无论成就自我抑或成就社会,都离不开两者的统一。仅仅以消极自由为教条,似乎容易忽视了以上互动。

社会政治、伦理领域中的教条,同时体现于对社会生活中基本价值原则的确认,其中,强调正义构成了尤为引人瞩目的观念。正义观念导源于古希腊,柏拉图、亚里士多德等都已对正义问题做了讨论。自罗尔斯在 20 世纪 70 年代出版《正义论》之后,正义理论再度复兴,政治哲学和伦理学中讨论正义问题浸浸然渐成时尚,而以正义为社会的基本价值原则,则构成了政治哲学与伦理学中支配性的思想趋向。刘易斯曾将正义提到与善、正当同等的地位:“伦理学有三个主要概念:善(the good)、正当(the right)和

---

① 弗洛姆(Erich Fromm)曾著《逃避自由》(*Escape from Freedom*)一书,其中主要分析了现代西方社会的个体孤独、无意义状况导致的自由的异化,这里主要借用其表述,但含义和侧重则与之有所不同。

正义(the just)。”①在逻辑上,这一看法表现为肯定正义在伦理学中的核心地位;就价值取向而言,以上论点则意味着赋予正义原则以主导性。从理论层面看,将正义与善、正当等量齐观,很难视为正确的定位:善具有实质的价值内容,正当则更多地呈现形式的内涵,二者分别展现了道德的实质内涵与形式之维,相对于此,正义并没有这种普遍的理论意义。将正义归结为人类社会基本或至上的价值原则,无疑导致了对其不适当地强化。正义原则的这种强化,也可以视为其教条化。

历史地看,正义原则以得其应得为本原性内涵,以此为规定,正义关乎人的权利:“应得”也就是有权利获得。作为应得的依据,权利总是与一定个体相关,并具有个体性的特点。无论是先天禀赋,还是最初的社会背景,其实际的意义都体现于一定个体。然而,个体之间往往存在各种差异,从智力、体力到社会背景,都体现了这一点。马克思已指出这一点,在他看来,个体的权利“默认,劳动者的不同等的个人天赋,从而不同等的工作能力,是天然特权”②。事实上,权利往往体现于多样的利益,个体在权利上的差异,同时也使个体之间形成彼此相分的界限,并导致其在利益上的不一致,个体间在权利方面的这种差异和分别,也使源于个体权利的正义原则更多地关涉个体间的相互分离,而非社会的和谐合一。

正义的以上特点,决定了正义原则本身的历史品格,其内涵不仅应以“得其需得”加以扩展,而且更须由“按需分配”的社会原则加以超越。作为“得其应得”之正义原则的扬弃,“按需分配”以“集体财富的一切源泉都充分涌流”③为前提:一旦社会财富得到充分发展和积累,则资源本身的分配,便可能按照个体存在与发展的需要来实施。在此,资源的发展、积累既展示了更为本源的意义,又构成了实现人的全面发展要求的前提。概要而言,社会生产的高度发展和人的全面发展,使未来社会的“按需分配”在历史根据与价值走向两个方面扬弃了以“得其应得”为内涵的正义原则。这一意义上的“按需分配”不仅扬弃了强化个体权利所蕴含的实质上的不平等,而且为人自身的全面发展提供了前提。④ 从这一方面看,将正义原则永恒化的教条,显然是非历史的。

三

晚近以来,中国学界中的不少论者开始聚焦于“天下”观念:一时间,“天下体系”“天下主义”“新天下主义”纷纷登场。一些学人认为,“天下”观念蕴含所谓“兼容式的普遍主义”,一旦祭出这一观念,便可解决全球化带来的各种问题,甚至化解国际冲突、走向世界和平。在此观念之下,“天下”或多或少成为新的政治哲学教条。“天下模式”则被视为超越了文化自身认同的局限性和文化地方性,具有所谓“更高的视野”。这种看法显然将中国传统的“天下”观念过于神化了。事实上,作为传统思想的重要构成,“天下”至少关乎三个方面,其一,指人类全体,梁启超曾对此作了如下概述:“‘天下’云者,即人类全体之谓。”“所谓天下者,是否即天下且勿论,要之其着眼恒在当时意识所及之全人类。”⑤由此可进一步引申为天下为公的观念,后者作为社会理想层面的引导性原则,包含超越特定利益、意识等方面的差异和对立的要求;其二,与夷夏之辨相关,指礼义之邦中的成员或进入礼义之域的民众,以区别于处于尚处于前文明状态(“野”而未“文”)的“蛮夷”,引申为王化之民,从早期的“溥天之下,莫非王土;率土之滨,

---

① 刘易斯:《伦理学理论的转折点》,李国山编:《刘易斯文选》,李国山、方刚等译,北京:社会科学文献出版社 2007 年版,第 294 页。该文虽发表于 1954 年,早于《正义论》(1971 年出版),但大致上承了西方哲学的传统,并在某种意义上预示了尔后正义原则的强化。

② 《马克思恩格斯选集》第 3 卷,北京:人民出版社 2012 年版,第 364 页。

③ 《马克思恩格斯选集》第 3 卷,第 365 页。

④ 参见杨国荣:《成己与成物:意义世界的生成》第七章,北京:北京大学出版社 2020 年版,第 277—305 页;杨国荣:《重思正义——正义的内涵及其扩展》,《中国社会科学》2021 年第 5 期,第 64—90、205—206 页。

⑤ 梁启超:《先秦政治思想史》,《饮冰室合集·专集之五十》,北京:中华书局 1989 年版,第 154、2 页。

莫非王臣”①,到后来的“今陛下并有天下,海内莫不率服”②,都以此为内涵,后者同时内含王权至上的理念;其三,大一统意识:天下一统,往往被视为正统的表征,它意味着超越分裂和战乱,形成统一的国家和政权,这一观念可以视为天下为公与王权关切的某种交融和延伸。以“天下”的上述实质含义考察当今世界,则显然无法将其作为万能的观念来解决其中问题:今天的世界依然表现为某种丛林社会,其间充满利益纷争,一国之中的有序与国际间(世界范围内)的无政府状态,构成了基本的政治格局,这既不同于作为理想目标的大同世界(天下为公),也有别于历史中实际呈现的王权一统、君临天下的政治状况,同时,传统天下观念所蕴含的“夷夏之辨”以及“溥天之下,莫非王土”等意涵,往往容易引发各种形式的疑虑和误解,其结果更可能是国与国、民族与民族之间的彼此戒备或相斥,而非和谐和沟通。在此前提下,试图以“天下模式”化解国际冲突、走向世界和平,只能是一厢情愿甚至南辕北辙的抽象空谈。

从另一方面考察,“天下”的观念所包含的超越特定地域等普遍性内涵,与现代意义上的“世界”观念并没有根本区别。“天下”一词是中国传统的表述,随着佛教的传入,逐渐出现了“世界”这一概念,汉语中的“世界”一词本来表示时间(世)和空间(边界、疆域),佛教传入后则被赋予新的意义,成为既涵盖万物,也包括众生的概念。在现代,“世界”作为 world 的汉译,获得了更为普遍的含义。比较而言,“天下”固然包含空间上的广延观念、价值观上的人类关切,但并无优越于“世界”的特殊规范意义。事实上,“天下大同”在近代以来的思想演进中便常常被表述为“世界大同”或“大同世界”,近代以来的世界意识(包括自康德以来的世界公民观念)、人文观念,已体现了类似的趋向,在这方面,“天下”观念并没有在实质上提供更具有现实意义的规范功能。试图以“天下”观念拯救现代世界、解决国际冲突,可能赋予了其难以承受的功能。切实地看,如何将中国传统思想中的“天下”观念和现代意义上的“世界”观念加以沟通,或许是更值得思考的问题。今天一再得到关注的“世界哲学”“世界文化”等,都以“世界”加以限定,这种现象从一个方面表明,与其拘泥于一定时代的特定表述方式,不如通过传统思想与现代观念的融合,以彰显跨越民族、国家界限的宽阔视域。仅仅赋予“天下模式”以万能形态,除了突显其教条性的内涵之外,并无其他意义。

在更为一般的意义上,问题涉及心与物、主体与客体(主观与客观)、天(自然)与人等关系。在这一方面,肯定“合”、拒斥“分”,呈现为普遍的趋向。以心物、主客关系而言,将笛卡尔以来的近代哲学的主要特点归约为心物两分、主客对峙,似乎已成定论,与之相对的是要求心物、主客由“分”而“合”。同样,在天(自然)人关系上,认为近代的主导取向是以人为中心、强调对自然的征服和支配,由此引发了天人之间的失衡,基于以上前提而批评天人分离、主张两者合一,则是现代哲学的主流看法。现代哲学的以上立场可以概述为凡“分”皆坏、凡“合”皆好。事实上,在心物、主客、天人领域,以“合”否定“分”,已成为哲学的教条,在凡“分”皆坏、凡“合”皆好的思维定势下,人们往往追求和肯定心物、主客、天人之“合”,拒斥和反对其“分”。

在以上教条中,“分”与“合”呈现抽象的形态。这里首先需要对“合”做进一步的考察,具体而言,应区分其两种不同的形态。心物、主客、天人最初表现为原始的合一,在人的意识、精神、认识活动展开之前,心物、主客之间主要以浑而未分为形式;同样,当人尚未完全走出自然并作为自然的他者作用于自然之时,天人之间也处于原初的相合关系之中。随着知、行活动的发展,人不仅在认识意义上更为深入地把握自然,而且在实践意义上进一步变革自然,由此,认识论视域中的心物、主客关系和实践层面的天人关系也以意识与存在、能知与所知的分化和人的作用与人化世界的相对等形式呈现。仅仅执着于以上相分,固然面临诸多问题,近代以来的心物二元论、主体与客体的对峙、天人之间的冲突,等等,都表明

---

① 《诗·小雅·北山》。

② 董仲舒:《春秋繁露·王道》。

了这一点,现代哲学对“分”的疏离和拒斥,也似乎有见于此。然而,相对于原始的合一,心物、主客、天人之间的分化,无疑又是某种观念和实践层面的突破:它为走出混沌提供了历史的前提,后者意味着在以上关系中从自发状态走向自觉状态。不过,由原始之“合”到后续之“分”固然体现了认识与实践关系上的发展,但仅仅停留于这种“分”,也将导致上述各种问题。就此而言,单纯地“分”无疑表现为心物、主客、天人关系的片面化。合理的取向,在于既分之后,进一步在更高的层面重建统一。以心物、主客关系而言,所谓统一,意味着通过把握真实的世界,扬弃意识和精神之维的认识与对象(外部存在或客体)的分离;同样,在天人关系方面,两者的合一旨在基于人的作用,使“天之天”化为“人之天”,亦即让本然的存在成为合乎人的需要和理想的世界。这里不难注意到“合”的不同形态:既分之后重建的“合”,显然不同于原始的“合一”,而这种差异,又以心物、主客、天人关系走出原初之“合”为前提。从这一方面看,凡“分”皆坏,凡“合”皆“好”的教条,显然并未把握问题的实质。

可以看到,哲学领域存在不同的教条,尽管内涵各异,其形态也不限于以上所论,但作为教条,又具有相通之处,后者主要表现为片面化与独断化。从理论的层面看,这些教条提供的往往是扭曲的存在图景;在实践的维度,则常常将人的活动过程引向歧途。

四

作为抽象的观念,哲学上的诸种教条呈现多重偏向,在认识与变革世界的过程中,都难以提供合理的规范。从其形成的根源看,这种教条的发生,又有自身的缘由,后者首先表现为知性的思维方式。哲学教条的共通趋向在于片面强化存在及其关系的某一方面,忽略或漠视其他相关规定,这种思维方式具有比较典型的知性特点。

从康德开始,德国古典哲学便区分了感性、知性与理性。这里所说的理性与通常所说的认识论意义上区别于感性的“理性”有所不同,它既以超验的理念为形式,又具有扬弃分离的辩证趋向。同样,作为德国古典哲学的重要表述,知性也有二重品格:在超越感性这一层面,知性与通常认识论视域中的理性有相通之处,然而,就其把握对象的方式、过程以及所指向的存在规定而言,知性又不同于前述意义上的理性。

区别于感性和理性的“知性”首先与思维方法相关。在思维方式这一层面,知性的特点在于 “丢掉具体事物所具有的一部分多样性”①,而抽取其相同的(自身同一的)方面。从逻辑上说,这一思维趋向侧重于“分”或分析,事实上,前面提及的舍弃多样而求其同,即是“通过所谓分析作用”而实现的。② 然而,在以分析为主要方法的同时,知性未能引入综合和关联的视域,与之相联系,区分与划界构成了知性思维的基本特点。上述方式运用于思维过程,便展现为以下趋向:一是截止运动,即把对象的变迁过程裁割为不同的断层,然后对各个横断面加以研究。二是分解整体,即把完整的统一体分解为不同规定而加以考察。前者主要撇开事物的纵向联系而把各个断面抽引出来加以分析,后者则悬置事物的横向联系而把统一体的各种要素分离出来进行考察。

从把握存在的过程看,知性思维无疑有其意义。相对于感性直观的外在性与混沌形式的整体性,知性既通过截止、分解等活动而深入到了对象的内在层面,又将“完整的表象蒸发为抽象的规定”,③由此扬弃了感性的混沌性。正是基于知性的思维,认识开始摆脱感性直观的外在性与混沌性,从而为把握事物的内在规定以及再现理性的整体提供必要的前提:把过程加以截止,将整体加以分解,构成了把握真

---

① 黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,北京:商务印书馆 1980 年版,第 247 页。

② 黑格尔:《小逻辑》,第 247 页。

③ 《马克思恩格斯选集》第 2 卷,北京:人民出版社 2012 年版,第 701 页。

实对象的条件。唯有从某一横断面出发,达到对事物的相对静止状态的考察,才能进而向后回溯与向前展望,并理解其变迁和发展;同样,也只有对事物的各个方面、各种规定分别作细致的研究,才能再现对象的真实形态。

然而,知性思维诚然扬弃了对象的外在性与混沌性,但自身又以抽象性为主导品格,如上所言,后者主要表现为执着各个规定的自身同一而撇开其相互联系:“就思维作为知性(理智)来说,它坚持着固定的规定性和各规定性之间彼此的差别,以与对方相对立。知性式的思维将每一有限的抽象概念当作本身自存或存在着的东西。”①在知性的形态中,对象的各个规定往往彼此分异,其现实的联系则被悬置,这样,如果停留于知性思维,将其视为终极的认识形式,便难以避免各种负面的思维后果。

事实上,在前述各种哲学的教条中,便不难注意到执着于抽象规定而形成的片面趋向。在以批评“所与的神话”这一形式出现的教条中,仅仅强调感觉经验渗入概念性规定,由此否定感觉本身的相对独立性及其认识意义,呈现的即是知性思维的抽象性。同样,拒绝承认“知道如何”之知包含命题性内容这一教条,也以单纯强化命题性知识与非命题性知识、活动与真理的相分前提。类似的思维趋向也存在于政治、伦理的领域,推崇“消极自由”的教条,即以强调消极自由、疏离和责难积极自由为前提,后者在逻辑上以仅仅侧重于自由的一个方面而排斥相关的另一方面为特点。与之相关的是将正义原则永恒化的教条,其前提既表现为个体权利的片面突出,又呈现为正义这一价值原则的抽象化。在心物、主客、天人关系方面,凡“合”皆好、凡“分”皆坏的教条,与心物、主客、天人关系中“分”与“合”内涵的抽象理解相关,在这一视域中,心物、主客、天人之间合一的不同形态被搁置,统一本身被抽象化为理想之境,其具体性、历史性品格则被消解。从以上方面看,哲学中的诸种教条的形成,与抽象的知性思维方式,存在难以分离的关联。

由此做进一步考察,便可注意,哲学领域的教条同时关乎更广意义上的学术趋向。以近代以来的中国学界而言,附和所谓热点,从众以及跟风式的“研究”,往往成为各种教条生成的温床。梁启超在谈到学术衍化时,曾指出:“凡一学派当全盛之后,社会中希附末光者日众,陈陈相因,固已可厌。其时此派中精要之义,则先辈已浚发无余,承其流者,不过捃摭末节以弄诡辩。且支派分裂,排轧随之,益自暴露其缺点。环境既已变易,社会需要,别转一方向,而犹欲以全盛期之权威临之,则稍有志者必不乐受,而豪杰之士,欲创新必先推旧,遂以彼为破坏之目标。”②这里虽主要涉及学派流变,但其中也关乎学风上的消极趋向,而“希附末光”,“陈陈相因”,则可以视为附和、从众、跟风之类“研究”方式的概述。在人人讲“天下”的时风中,“天下主义”或“天下模式”逐渐被奉为“救世”教条;以个个谈“消极自由”为学术“前沿”,消极自由本身也开始获得了教条的性质,如此等等。这里既渗入了抽象的知性思维方式,也折射了人云亦云、追随学术时尚的浮泛学风。与之相关,时下往往好谈所谓“独立之精神,自由之思想”,但这种表述本身似乎已成为陈腐的套语:在实质上的“陈陈相因”之后,以上标榜更多地呈现某种反讽意义,而其背后,则常常是思想的贫乏和观念的空洞与抽象。事实上,虚华的学风,本身也可视为抽象思维的体现,而不同形式的哲学教条,则表现为其逻辑的结果。

五

以上所述表明,哲学的教条首先与知性化的抽象思维及其衍化形态相涉,这一关联同时规定了克服各类教条的可能进路。概要而言,超越哲学教条的途径表现为以具体的分析、综合的考察扬弃抽象的归类和抽象的分析。

---

① 黑格尔:《小逻辑》,第 172 页。

② 梁启超:《清代学术概论》,《饮冰室合集》第八册,北京:中华书局 1989 年版,第 3 页。

就“所与的神话”这一概述所内含的教条而言,其克服或扬弃既与肯定感觉经验的认识论意义相关,也以具体地分析“所与”的内涵为前提,两者并非相互排斥。这里需要将“所与”放在具体的关联中,避免对其作孤立的考察。在引申的意义上,可以把“所与”(the given)和“感觉材料”(sense data)联系起来。当然,这种联结是以肯定二者的不同内涵为前提的,塞拉斯在肯定“所与”和“感觉材料”相关的同时,似乎表现出将二者不适当地加以重合的趋向,①其中包含某种抽象性。按其实质的规定,所与侧重所知(认识对象),可以视为对象的直接呈现;感觉材料更多地与能知(认识主体)相关,主要表现为主体把握的认识质料。将所与仅仅理解为外在的、对象性的规定,而否定其与主体(包括概念形式)关联,无疑是一种偏向;把感觉材料主要归结为主体性的主观规定,认为它只是存在于内而与对象无关,这种看法同样有其片面性。作为认识的现实出发点,所与只有与概念形式相关才有意义;感觉材料则唯有包含关于对象的内容,才构成认识条件。

真实的认识条件表现为所与和感觉材料的结合:二者无法截然相分。与之相联系,感觉经验或感觉材料可以视为对象在一定条件(与人相关的背景)下呈现的属性,从而,在获得感觉材料的同时,人也同时达到了对象本身。以批评“所与的神话”为形式的教条仅仅肯定概念对经验的渗入,基本上忽视了所与是“客观”的呈现。事实上,作为认识的质料,感觉材料既关乎对象性,而非纯粹的概念投射,又渗入了概念形式,从而不同于光溜溜的实在规定;以对象在能知之中的呈现为形式,感觉材料具有个体性,但与概念的关联又使之具有普遍性(可以在共同体中交流、讨论)。关于经验材料,不应简单地否定其认识论上的存在和意义,而是需要指出其中所与(对象的呈现)和所得(语言、概念形式)的结合、感性与理性的相涉、个体性与普遍性的相关等品格。

否定“知道如何”之知包含命题性内容,构成了认识论中的另一教条,解构这一教条,需要从广义的视域考察认识过程。从现实的层面看,人类认识不仅关乎认知与评价,而且涉及规范,后者以引导人的观念活动和实践活动为内在指向。规范性的认识或认识的规范之维主要与“知道如何”相联系,如果对认识过程作具体的考察,便可以注意到,作为广义认识的重要方面,“知道如何”(knowing how)与“知道是何”(knowing that)并非截然相分:与抽象地划界相对,作为对象性认识的“知道是何”与体现于人类活动的“知道如何”具有相互关联性。事实上,所谓命题性知识并不仅仅限于对事物的把握(“知道是何”),以规范性(“知道如何”)为指向的认识形式,也同样包含命题性内容。这里,重要的是超越“知道是何”与“知道如何”的分离以及命题性知识与非命题性知识的对峙,这种分离和对峙体现的是抽象的知性思维形态,其逻辑结果则是形成否定规范性认识的命题意义这种教条,而回到现实的人类认识过程,则是扬弃以上教条的前提。

在政治与伦理领域,如前所述,拒斥积极自由、推崇消极自由成为一种教条;从理论的层面看,其中关乎如何理解积极自由与消极自由的现实关系。积极形式的自由取向如果片面发展,固然可能导致独断与强制的偏向,但消极形式的自由则由于缺乏价值的承诺及忽视规范的引导而容易走向虚无主义。这里,可以关注儒家所提出的“忠”与“恕”的为仁之道。所谓“忠”,即“己欲立而立人,己欲达而达人”,其内在的趋向是由己而及人,将自己所接受和追求的价值理想作为自我与他人共同努力的目标;“恕”的含义是“己所不欲,勿施于人”②,尽管这一取向也以自我为出发点,但其中又包含不强加于人的旨趣。“忠”所展示的是积极的意向,但一味地向他人推行自己的理想,不免走向独断。相对于此,“恕”蕴含的则是消极或有所节制的意味。对于“己欲立而立人,己欲达而达人”的积极取向可能引发的负面结果,“己所不欲,勿施于人”的消极观念似乎具有某种抑制的意义,但以后者为唯一的原则,则容易消解

① W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, p.14.

② 参见《论语·雍也》。

一切价值追求。儒家兼容“忠”与“恕”,将其作为实现仁道的必要方式,无疑有助于扬弃“消极自由”和“积极自由”各自的价值偏向。从价值原则看,相对于“忠”与“恕”的以上统一所体现的具体视域,排斥积极自由、仅仅强化消极自由的教条无疑呈现了抽象的进路,克服这种抽象教条的前提,则是关注并置身于现实的存在过程。

将正义视为至上甚至永恒的价值原则,表现为政治与伦理领域的又一教条。前文已论及,正义以确认个体的权利为核心,将正义作为基本的价值原则的背后,是个体权利的强化。如所周知,个体之间的权利并不一致,其间存在不同形式的冲突,仅仅以基于权利的正义为原则,固然可以在得其应得的层面形成某种社会秩序,但既难以避免个体之间分化或对立,也无法使这种秩序建立在实质层面的价值和谐之上。在社会领域,首先应当关注的是人不同于其他存在的内在价值,儒家的仁道观念,便以肯定人的这种内在价值为其实质的内涵。相对于“礼”之侧重于社会层面的“度量分界”,“仁”更多地表现为超越外在社会结构中的地位差异而指向人自身的价值。无论是儒家的人禽之辨,抑或其仁者爱人的思想,都可以视为仁道观念的展开,而其内在之旨,则是肯定人之为人的内在价值。人所具有的这种价值赋予人以内在的尊严,并使尊重人的存在价值成为基本的伦理要求;较之以个体权利为中心的正义,仁道更多地体现了对人的这种存在价值的确认,在此意义上,仁道既高于权利,也相应地高于正义。

以肯定人的内在价值为核心,仁道趋向于对群体的普遍关切。对儒家而言,“仁民”是仁道的题中应有之义①,这一观念既蕴含着对人之为人的内在价值的肯定,也意味着走出狭隘的自我,以仁道的方式处理群己关系。从内在含义看,“仁民”所指向的主要不是基于个体权利的应得,而是群体的关怀。仁道观念的以上内涵,在儒家那里进一步引向万物一体论。对儒家而言,仅仅关注个体权利,并以个体之间的利益计较为出发点,往往容易引发人与人之间的相互分离和冲突,甚而导致骨肉相残:“及其动于欲,蔽于私,而利害相攻,忿怒相激,则将戕物圮类,无所不为,其甚至有骨肉相残者,而一体之仁亡矣。”②人伦与权利的以上关系,也决定了以权利为核心的正义很难成为社会和谐的调节原则。当然,仁道原则并不意味着排斥人的权利。事实上,仁道的内在要求之一,便是不仅仅关注特定个体的权利而是肯定每一个人的权利。仁道观念内含对他人存在价值的确认,后者同时以个体间的彼此关切和相容为题中之义:在仁道的视域中,个体权利的承诺总是引向兼容他人的权利。从这一方面考察,相对于正义原则,仁道体现了更为普遍的价值意义。可以看到,不仅相对于未来社会的按需分配,正义原则有其历史性,而且在走向未来社会之前,正义原则也蕴含着自身的限度,将正义归结为至上、永恒的原则,显然未能反映现实的人伦关系和社会形态。相对于此,注重正义与仁道的互补和互动,则既为扬弃正义原则的教条化提供了前提,也有助于克服这种价值取向的非历史和抽象性。

同样,“天下”观念以及心物、主客、天人关系中的诸种教条,其超越也需要基于现实的存在形态。以“天下”而言,如前所述,作为历史中的观念,“天下”有具体的内涵,无论以大同理想的形态呈现,还是表现为现实的政治格局,都有其特定所指,唯有联系不同的历史背景,才能把握其实际内涵,避免将它泛化为现代国际政治关系中的“救世良方”。作为大同的社会理想,“天下”观念多少呈现乌托邦的性质;作为与一统和正统以及夷夏之辨相关的政治形态,“天下”观念则有历史的品格,将其抽象为普遍的政治教条,显然脱离了具体的社会背景。与之相近,心物、主客、天人之间既有相分的一面,也包含内在统一,离开统一谈其相分或离开相分谈其统一,都难以避免抽象的形态,这里,重要的是注重心物、主客、天人关系的具体内涵,并在切实地把握其不同规定的同时,不断在既分之后重建统一。笼统地批评其相分、无条件地礼赞其统一,总是难免引向抽象的教条。

---

① 《孟子·尽心上》。

② 王守仁:《大学问》,《王阳明全集》下,上海:上海古籍出版社 1992 年版,第 968 页。

宽泛而言,哲学中的教条并不限于以上所论的各种,从广义的所谓内在主义与外在主义,到中西关系上的以中释中,等等,哲学领域的教条呈现多样形态。尽管取向各异、内涵不同,但前述各种教条在独断性、抽象性等方面,又呈现相通之处,后者同时构成了哲学中一般教条的普遍特点,克服哲学中的这类教条与回归具体的存在、扬弃独断和抽象的思维方式,表现为同一过程的两个方面。

Doctrines in Philosophy and Their Sublation

Yang Guorong

(*Institute of Modern Chinese Thought and Culture*, *and Development of Philosophy*,

East China Normal University, *Shanghai* 200241, *China*)

Abstract: Taking abstract reduction as the approach constitutes the general tendency to the formation of doctrines in the field of philosophy. Regarding "the given"(所与) as the myth, it negates the relative independence of sensation itself and the cognitive significance of sensation, which is a kind of doctrine of contemporary epistemology, while emphasizing the infiltration of sensory experience into the concept; Another doctrine in epistemology is to refuse to acknowledge that the knowledge of "knowing how"(知道如何) contains propositional content while taking as the prerequisite the reinforcement of the division between propositional knowledge and non-propositional knowledge, and the division between action and truth. Based on the idea that positive freedom and negative freedom are two incompatible aspects, advocating "negative freedom" while questioning positive freedom has become a doctrine in the field of political ethics; What is related to it is to eternalize the principle of justice, which constitutes another doctrine in the fields of politics and ethics; In the form of cosmopolitanism(天下主义)or cosmopolitan model (天下模式), the concept of cosmos (天下) is honored as the salvation doctrine to solve international political problems. In terms of the relationships between mind and matter (心物),between subject and object (主客), and between heaven and man (天人), it presents itself in a more general sense as a doctrine that every "unity" is good while every "division" is bad. The formation of the above doctrines is inseparable from the abstract way of intellectual thinking; To overcome this kind of doctrines, the premise is to return to the concrete existence, and sublate the arbitrary and abstract way of thinking.

Key words: doctrine in philosophy; abstract thinking; concrete existence

(责任编辑　　刘曙光)